DE RELIGIONE NATURALI ET SUPERNATURALI.

Prof. S. Zimmermann

1.a) Cum de religione scientifice disserere velimus, debemus de ea saltem indeterminatum conceptum habere. Ad eum autem pervenimus sic, quod religionem qua phaenomenon collectivum seu factum historicum et praesens inspicimus. Qua phaenomenon speciale, praecise quantum characterem religionis induit, ipsum est conscientia d i v i n i t a t i s: »divinitatem« vero generatim definimus tamquam aliquid pro homine et toto mundo potentissimum, supremum. Istud est objectum conscientiae, quae religiosa dicitur. Secundum istud objectum experientiae vitales religiosae specificantur, quibus homines conscie ad istud objectum diriguntur, i. e. quaedam experientiae vitales characterem religionis praecise inde nanciscuntur, quod in divinitatem tendunt, idque agnitionem divinitatis jam includit. Licet homines diversis modis divinitatem conciperent, in hoc uno non adest distinctio: »divinitas« significat id, quod est summum relate ad mundum et vitam humanam; divinitas ergo fit objectum religionis, in quantum homines agnoscunt seipsos et totum mundum esse in relatione cum aliquo ente superiore et quidem in tali relatione, ut sint ei subordinati et ab eo d e p e n d e n t e s. In religione adest dualismus: distantia inter mundum et illud, quod mundum superat. Quo sensu »superat«? Ad hanc quaestionem respondendum est, si intelligere velimus, quid divinitas, ut objectum religionis significet; responsionem ad eam praestat experientia historica. Ex historia enim percipimus homines divinitati totam suam vitam adscripsisse, i. e. tenebant (credebant, agnoscebant) existere factorem omnium, quae in mundo et vita fiunt. Homines propterea timebant, ne ipsis malum accideret, ne potentia invisibilis eorum existentiae officeret. In hoc timore jam quaedam experientia vitalis religiosa continetur et ejus character in eo consistit, quod ex fide in dominum existentiae, i. e. divinitatem, procedat. Homines ei sa-

crificia offerebant, divinitatem pacificare vel mitem reddere satagebant, ut ita ejus inclinationem, benevolentiam acquirerent. Eunden scopum habebant orationes et caeremoniae; intentio erat appropinquari divinitati, diminuere distantiam, relationem tensionis in tolerantiam et concordem communionem convertere. In complexu talium experientiarum vitalium quandoque amor, deditio, devotio fonti seu auctori bonorum vitae proditur, quapropter homines gratias agebant pro illis, quae per vitam accipiebant — et quidem iterum »ex manu divinitatis«. Speciatim vero in divinitate »videbant« legislatorem moralitatis; etenim historia teste scimus, homines peccatorum poenituisse, semet ipsos moraliter culpabiles sensisse et veniam ope sacrificiorum assequi contendisse.

Sub quacumque forma conceptio divinitatis cursu historiae sese manifestaverit et quantumcumque relate ad divinitatem homines vitam suam diversimode composuerint, commune tamen seu generale et praecipuum (essentiale) in omnibus his erat, quod in existentia et moralitate se reputabant dependentes ab aliquo, quod sub hoc respectu eos superat. In hac conscientia dependentiae radix religionis, ut facti historici, reperitur. Radix eo sensu, quod *ex agnitione dependentiae vitalis a divinitate*, *deditio divinitati*, *devotio*, *reverentia*, *promptitudo ad cultum* evolvitur, - in his vero consistit religio. Haec est religio sensu subjectivo (=religiositas) atque obligationem moralem denotat. Quare? Ratio hujus rei eadem est, quae et pro omnibus aliis obligationibus: agnitio divinitatis de qua in existentia et moralitate dependemus. Haec dependentia est fundamentum — et quidem reale (ontologicum), ut in philosophia demonstratur — religionis; et praecise istud fundamentum est objectum agnitionis, seu »id quod« religione agnoscimus. Agnitio ergo est componens objectivum in conscientia religionis, cum quo devotio Deo, ut voluntaria acceptatio (componens subjectivum) agnitae dependentiae jungitur. Relate ad ipsam devotionem possumus distinguere latiorem et strictiorem sensum: tota moraliter probata vita simul, cum homo in bonis operibus suis divinitatem agnoscit, significat devotionem, speciatim vero (sensu strictiore, ut virtus specialis) devotio est agnitio proprietatis, quam divinitas qua subjectum supremi dominii in nos habet.

Homines, qui ista in vita experiuntur, ex proprio intelligunt, in qua re religio consistat. Cum suas religiosas seu divinitati consecratas experientias vitales attente observant, dicimus eos observatione suiipsius (introspectione) psychologiā religionis occupari. Psychologo propriae experientiae vitales individualiter manifestantur; consideratio alienae vitae religiosae itidem characteres individuales detegit. In hac varietate experientiae vitalis psychologus essentialem structuram eo modo perspecturus est, ut »videat« quid reapse stabiliter inveniatur in omnibus formis mutabilibus. Fundamento hujus manifestationis experimentalis (phaenomenalitatis empiricae) essentia religionis sensu psychologico determinatur: ipsa est phaenomenon in subjecto conscio (homine), quatenus ex agnitione suae dependentiae a divinitate satagit vitam suam secundum id componere. Cum scit relationem cum divinitate significare id, vel eam fundari in eo, ut in existentia sua dependeat a quodam domino qua causa sua, in moralitate autem a domino legislatore, et cum homo secundum hanc scientiam voluntarie hanc relationem acceptat, vel cum conscie erga dominum (divinitatem vel »Deum« ut personam conceptum) talem habitudinem assumit, ut contra conditionem subjectionis non reluctet, sed eam cum verecundia aestimat, — tunc iste homo religiosus est, habet religionem.

Religiositas ergo est status subjectivus, seu religio sensu subjectivo, i. e. conscia directio ad divinitatem in facto (experientia vitali) agnitionis et deditionis. Si non singula subjecta religiosa inspicimus, sed ipsam deditionem divinitati in seipsa consideramus, tunc comprehendimus ipsam essentiam religionis sensu subjectivo (religiositatis): intelligimus illud, quod religionem in omnibus singulis experientiis vitalibus efficit, seu illud, secundum quod hae experientiae specifice religiosae fiant. Psychologi ulterius est investigare, quae sint conditiones externae et internae pro initio et differentiatione vitae religiosae, quantum ista e. gr. ab educatione, propensionibus naturalibus, indole naturali etc. dependeat. Quid exigitur, ut quis religiosus fiat? Quo modo homines ad agnitionem divinitatis perveniant? Quo modo religiositas in singulis casibus experiatur? Quae sint elementa conscia in singulis experientiis? Quae momenta vel proprietates divinitatis in experientia vitali manifestentur? Hae et aliae quaestiones ad psychologiam reli-

gionis pertinent. Observatione suiipsius potest homo — qua psychologus — suas experientias vitales religiosas cognoscere. Qua historicus autem, cum fontes historicos (documenta scripta, aedificia . . .) investigat, congnoscit religionem sensu historico objectivo, quatenus nempe ipsa sub formis historicis in agnoscenda divinitate, deinde in cultu externo (in caeremoniis, precibus, sacrificiis) et in veneratione interna sub aspectu morali sese manifestavit. Omnes tamen differentiae historicae non impediunt, quin in iis id quod essentiale pro religione est, detegamus. Istud essentiale vero ut elementum commune historicae et psychologicae manifestationis religionis vocamus factum generale religionis naturalis. Licet religio apud singulos homines valde discrepet (relate ad determinatiorem conceptionem divinitatis, opiniones moralitatis, cultum externum), in hoc uno non adest divergentia: 1) quoad agnitionem, quod existat divinitas et 2) quoad voluntarium consensum ad sequelas practicas hujus agnitionis, quantum istae ex relatione hominis ad divinitatem dimanant — nempe animus paratus sese divinitati dedicandi cum aspiratione eam possidendi et amandi. Haec ergo deditio seu devotio consistit in desiderio et actibus voluntatis, quatenus in divinitatem diriguntur, cum e. gr. homo suam venerationem erga divinitatem exprimit, cum de ea cogitare vult, cum eam offendere non vult etc. Religionem ergo — praeter agnitionem (objectivum, cognoscitivum elementum) — constituit et promptitudo, directio, habitudo (Gesinnung, Einstellung) voluntatis ad divinitatem. Cum elemento autem voluntatis connectitur et elementum affectivum (emotionale): moestitia contritionis, timor, gaudium, pacatus et tranquillus sensus animi etc. Ubicumque ista elementa reperimus, ipsa per suum objectum (divinitatem) conscientiam religiosam componunt. Ubi divinitas omnino perverse concipitur ita, ut ipsa characterem divinitatis perdat, etiam religio evanescit. Qua criterium objectivum religionis ergo sumimus conceptum »divinitatis« seu portatorem realem potentiae, a qua mundus et nostra vita dependent. In tali determinatione divinitatis aliqualiter continetur et agnitio, ipsam habere intellectum et voluntatem, seu eam esse naturae personalis, et relate ad has determinationes omnis religio est devotio Deo. Praecise istud elementum positivum (absque varietate historica) religionem naturalem efficit.

b) Sub aspectu philosophico religionem non sumimus qua factum experientiae, i. e. non consideramus essentiam religionis quatenus phaenomenice (inductive: ex psychologia et historia) eam determinavimus, sed eam deducimus ex facto philosophice stabilito, quod nempe ejus objectum (divinitas) reapse existat. Religio enim prouti factum psychologico historicum includit persuasionem de divinitatis existentia — absque ullo respectu ad quaestionem, num haec persuasio recta (justificata) sit, i. e. num divinitas etiam citra hanc persuasionem existat. Unde scimus eam existere? Quid tandem est divinitas, quid ejus essentiam (naturam) efficit? Persuasio historica de extra – et supermundano ente estne definienda qua »Deus«, i. e. qua existentia independens naturae personalis? Ad has quaestiones respondet philosophia. Si supponimus eam sensu positivo respondisse, eo ipso statim omnino clare definitum erit objectum religionis: Deus. Ex hoc jam logice deducere possumus, in quali relatione homo ad Deum, respectu ad ejus proprietates habito, inveniatur. Id fundamentum erit philosophice objectivae seu verae religionis. Si nempe verum est Deum existere et ratione hujus facti veras (objectivas, reales) esse quasdam relationes hominis ad Deum, tunc vera seu recta (objectiva) religio tantummodo illa est, quae comprehendit seu continet agnitionem harum relationum quatenus ipsae verae sunt et normas vitae constituunt. Nunc ex conceptu religionis omnes differentiae historicae et individualis vitae religiosae exclusae sunt, sicut eas et ex conceptu empirico de essentia religionis exclusimus; conceptus religionis nunc determinationem accepit eo, quod objectum religionis in sua relatione ad hominem determinavimus vel omnino clare et demonstrative cognovimus. Prius (in historia et psychologia) vitam religiosam deteximus et in ea ipsa relationem consciam seu directionem in divinitatem, qua objectum religionis perspeximus, nunc vero (in philosophia) coram eodem objecto sistimur — et cum illud clare cognoscimus, eo ipso, quid necessario ad religionem requiratur, seu id sine quo non sit religio sensu vero, objectivo, scimus. I. e. scimus num objecto conformis sit. Nunc enim objectum norma est ad discernendam religionem. Jamvero philosophia nos docet Deum revera existere, eum esse dominum existentiae et legislatorem moralem: id est praecipua proprietas Dei in relatione ad homines. Hoc facto a philosophia demonstra-

to, demonstratur et veritas, quod veram religionem constituant tantummodo illae experientiae vitales, quae agnitionem Dei personalis cum devotione ei significant.

Eo, quod philosophia demonstratione confirmat veritatem, quod illud ens Supremum, a quo mundus dependet (quodque secundum diversas conceptiones in religionibus historicis »divinitas« vocatur) existat, et eo, quod philosophia naturam hujus omnibus religionibus communis objecti plene declarat, ita ut in ipso personalem naturam Dei detegat, philosophia hocce modo fundamentum objectivum pro definitione religionis obtinuit. Cum hac definitione convenit et definitio historica psychologica, licet ista posterior empirica sit, dum definitio philosophica necessario derivatur ex logice justificato fundamento, quod ipsum objectum religionis involvit: Deum in relatione ad hominem. Ex hac nempe relatione necessario sequitur, — idque in ea revera includitur —, quod homo agnoscendo Deum debeat Deo devote vivere, i. e. esse religiosus. Deditio Deo ergo est religio; talis ipsa etiam et analysi historica et psychologica apparet, per philosophiam vero haec definitio suam fundationem metaphysicam obtinuit.

Wunderle dicit philosophiam religionis perquirere »praecipue religionem non revelatam, religionem naturalem vel religionem qua commune elementum universae culturae generis humani«. Sub »religione naturali« ipse intelligit omnes religiones ut tales, excepta supernaturali (christiana), i. e. omnes religiones secundum earum ad invicem diversitatem seu singulas earum formas. Attamen singulae formae ut tales non exprimunt essentiam religionis, quapropter earum historia haud historiam religionis naturalis denotat — nisi quantum apud omnes singulas formas id quod est essentiale seu naturale, exseratur, nempe conscientia Dei et promptitudo ad conformationem vitae secundum hanc conscientiam.

2.) Disquisitio scientifica de conscientia cognitionis, artis, moralitatis, sicut et doctrina de religione, praesupponit quosdam praescientificos, acriticos conceptus. Noetica v. gr. factum empiricum securae et veridicae cognitionis qua objectum criticae investigationis assumet eo scopo, ut veritatem de veritate detegamus; ita scopus investigationis scientificae erit conceptum veritatis scientifico modo justificare. Simile quid in ethica obtinet: experientia acquisiti conceptus de imperativo conscientiae, de distinctione inter bonum et malum . . . imponunt quasdam quaestiones de ipsa realitate, quam hisce conceptibus

eloquimur, ut qua summam resolutionum obtineamus responsiones, a quibus dependet explicata (critice, scientifice) definitio boni et mali moralis. Idem et in scientifica consideratione religionis obtinet. Ipsa est objectum considerationis qua factum empiricum, quapropter eam qua talem imprimis determinare debemus. Praepostere diceretur a nobis jam praesupponi id, quod obtinere intendimus, conceptum nempe religionis; nam nos praesupponimus religionem qua factum empiricum notum vel qua historicam et psychicam manifestationem, cujus structuram phaenomenicam penetrare intendimus, i. e. volumus de religione conceptum empiricum obtinere et quidem fundamento specifici momenti, quo religio empirice a qualibet alia re, quae non est religio, distinguitur. Philosophicum officium ulterius erit, ut quaestiones solvat, quae cum demonstratione religionis seu cum critica fundatione conceptus religionis connectuntur.

In primitivis et culturalibus stratis generis humani, in historia et hodie invenimus religionem qua agnitionem potentiae superioris, quae in mundum, speciatim vero in hominis sortem, ejus bonum et malum in vita influxum exercet. Superempirica existentia subjecti influxu potentiore pollentis est objectum religionis, per quod ipsa specifice determinatur ut factum empiricum (phaenomenon). Religio ergo est specifice denotata agnitio, quatenus haec ad characteristicum suum objectum refertur: nominemus istud »divinitas«. Religio manifestatur ut correlativa positio (habitudo) hominis erga divinitatem: fundamento relationis in qua divinitas ad hominem invenitur, homo semet in relationem ad divinitatem sistit. Hic vero ad elementum essentiale religionis accedimus: ipsa non est mera agnitio divinitatis sed haec agnitio in conscientia, quod homo in vita sua a divinitate dependeat, includitur. Haec vero conscientia qua reverentia (veneratio) ega divinitatem manifestatur. Id, asserimus, est elementum essentiale, nam istud religionem in omnibus ejus diversis formis: oratione, sacrificiis etc. constituit.

Praecise hae formae historicae singulas religiones historicas efficiunt. Quantumcumque enim ipsae inter se distinguuntur, in omnibus tamen experientiā hunc communem characterem invenimus: venerationem divinitatis. Haec veneratio diversas induit formas maxime secundum id, quomodo homines divinitatem concipiunt seu qualem de ea opinionem (cogitati-

onem) habent: aliqui enim putant unicam esse divinitatem, alii vero tenent eas esse plures; diversis modis praesentiam divinitatis in mundo empirico explicant; eam plus minus anthropomorphice concipiunt, etc. Nihilominus, non obstantibus omnibus hisce differentiis, una est nota characteristica invariabiliter communis: portatrix potentiae, a qua vita hominum dependet, i. e. divinitas. Non dicimus »Deus« propterea, ut apertam relinquamus possibilitatem diversae determinationis objecti religionis; omnes variationes in religionibus historicis uno conceptu »divinitatis« comprehenduntur. Objectum religionis in conceptionibus historicis diversimode subjectivatur (monotheistice, polytheistice, idealiter anthropomorphice, spiritualistice); et si has conceptiones solas in seipsis, non vero quatenus in singulis subjectis consciis sunt, consideremus, ipsae elementum objective cognoscitivum religionis constituunt. Historice consideratum, elementum istud valde discrepat, comprehendit enim etiam inter se contrarias conceptiones relate ad proprietates divinitatis, attamen omnibus communis est una nota: relatio dependentiae vitalis, in qua alter terminus est »divinitas«. Si hanc notam in se ipsa sumamus, absque historice differentibus additionibus, habemus primitivum elementum cognoscitivum pro idea Dei. Cum philosophia existentiam Dei demonstraverit atque conceptum de ejus natura compleverit, tunc sciemus, quae cognitiones de objecto religionis verae sint et exinde historice cognoscitiva elementa recognoscere poterimus. Nihilominus jam ante philosophiam, in historice empirica detectione religionis objectum ejus Deum nominare possumus, quantum ideam hujus objecti restringimus ad subjectum, in quo relatio dependentiae humanae fundatur. Agnitio ergo D e i, licet indeterminata vel male determinata sit, i. e. contenta in agnitione divinitatis, primum elementum h i s t o r i c e o b j e c t i v a e religionis efficit.

Secundum elementum comprehendit omnes illos status in anima, qui ex hac agnitione derivantur, quales sunt status timoris coram Deo: sive homines timeant malum a Deo, sive ab Eo bonum expectent. Homines se diversimode obligatos ad Deum reputabant, moralitatem religiosam possidebant. Si formas historicas obligationum moralium inspiciamus, habemus aliud elementum objectivum religionis: morale, volitivum.

Tertium elementum reperitur in exterioribus (ritualibus) actibus cultus divini.

Si sumamus omnia tria elementa, quantum in singulis subjectis inveniuntur, ipsa religionem subjectivam (religiositatem) efficiunt; de singulis hominibus dicimus eos esse religiosos, eos Deum colere seu eos esse deditos Deo (devotos). In eorum conscientia objectiva adest agnitio Dei, deinde conscientia obligationum moralium et speciatim obligatio externi cultus divini. Haec tria elementa, quatenus structuram conscientiae objectivae componunt, vocamus religionem objectivam sensu psychologico; dum religio historice objectiva est, ut diximus, quatenus psychologice objectiva religio in concretis formis historicis ad sui exsertionem pervenit. Philosophice (noetice) objectiva est religio, quatenus in omnibus tribus elementis suis vera est, seu quatenus in vera cognitione Dei et vitalis relationis ad Eum fundatur.

In religionibus historicis non solum falsa elementa inveniuntur, sed etiam vera: absque ullo elemento vero religio pessumdaretur. Omnino verum est elementum cognoscitivum, quatenus homines agnoscunt Deum, sicut et elementum morale, quatenus Deum legislatorem moralitatis habent. Utrumque elementum in natura rationali hominis invenitur, i. e. homo rationaliter capax est cognoscendi Deum et eo ipso intrandi cum eo in relationem religiosam. Hoc sensu religio est naturalis. Ita ipsa a religione supernaturali distinguitur, quae nobis historice innotuit qua religio auctoritativae revelationis Dei. Etiam illae religiones historicae, quae a supernaturali differunt, non sunt »naturales« secundum omnia sua historice nobis nota (concrete individualia) elementa, sed tantummodo secundum illa elementa, quae objective vera sunt. Omnes veritates quas homines intellectualiter de Deo in relatione ad vitam humanam cognoverunt, pertinent ad religionem naturalem. Licet relatio supernaturalis existat, quae intellectuali cognitioni absque speciali notificatione (revelatione) non est pervia, tamen per hanc religio naturalis non perit, nam nequidem in perseverante relatione supernaturali desinit existere capacitas rationalis cognoscendi relationem naturalem ad Deum, i. e. dependentiam existentiae ab Eo relate ad originem vitae, ad sensum seu determinationem finalem valoris vitae, etc. Quantum homo est

reapse »homo« seu ens personale (rationaliter volitivum), jam ipsa natura sua personali in morali relatione ad Deum invenitur, via moralitatis naturalis dependet a Deo — et eo ipso religio ei connaturalis est. Religio naturalis existit, quatenus ejus fundamentum reale (ontologicum) existit, istud vero est dependentia existentiae et (personaliter, naturaliter) moralis dependentia de Deo, et quatenus existit ejus fundamentum cognoscitivum, quod est rationalis (naturalis) cognoscibilitas Dei.

3.a) Cum agnitione Dei incipit religio: deditio Deo.

Poterit aliquis pro religione plus quam agnitionem rationalem Dei exigere. Non modo »plus« eo sensu, quod ipsa praeter agnitionem etiam voluntaria devotio (Deo) sit, — nam praecise id et nos affirmamus —, sed eo quod existit fons historicus religionis a Deo revelatae (per Jesum Christum), i. e. existit supernaturalis, non naturalis (rationalis) dumtaxat revelatio Dei, quapropter religio debet esse supernaturalis deditio Deo. »Deditio Deo« significat hominem non esse deditum alicui alio praeter Deum, eum non vivere absque Deo, eum non esse atheum, non invenire finem vitae in aliqua re, quae non est Deus. Dedicando se Deo, homo voluntate dirigitur ad Deum qua supernaturalem finem vitae. Cum primum ex revelatione supernaturali constiterit talem finem existere seu existere destinationem hominis finalem non solum fundamento ejus naturae personalis, sed super ejus exigentias et possibilitates (potentias) exsecutivas, patet religionem significare deditionem Deo qua fini supernaturali. Si supponamus homini ex supernaturali revelatione non esse notum, quod finis supernaturalis existat, talis homo non potest hunc finem qua fundamentum religionis supernaturalis explicite amplecti. Tunc unice adhuc tamen eo sensu supernaturaliter religiosus est, quantum Deus supernaturali auxilio suo eum juvat ut voluntatem ad hunc finem dirigat. Omnes homines sic supernaturaliter religiosi esse possunt, ut religio naturalis non existat. Licetne hac via negare existentiam religionis naturalis?

Certe non potest affirmari, quod Deus in devotione hominis supernaturali suo auxilio (gratia) non interveniret; affirmatio hujusmodi noninterventionis non est vera in praesuppositione, quod Deus hominibus assecutionem finis supernaturalis imposuerit (quem ipsi propriis viribus assequi non possunt).

Etiam absque cognitione revelationis supernaturalis homines sunt supernaturaliter religiosi, quantum Deus eos ad finem supernaturalem (assequendum) juvat. Enimvero nunc oritur quaestio: numquid istud auxilium totam constituit deditionem Deo? In quanam re haec deditio supernaturalis fundatur in hominibus, qui supernaturalem revelationem ignorant? Non est dubium, quin et tales debeant agnoscere Deum qua finem vitae (nam ei dediti sunt), jamvero non agnoscunt Eum via revelationis supernaturalis: ergo eorum deditio cognoscitive fundatur in revelatione naturali, et sub hoc respectu eorum deditio (religio) est naturalis.

Ubi naturalis revelatio existit, ibi et fundamentum religionis naturalis adest. Sensu ontologico, ut diximus, revelatio est naturalis, quantum fundamenta naturalia nostrae dependentiae a Deo existunt; sensu psychologico ipsa est naturalis, quantum haec dependentia nobis per intellectum manifestatur. Fundamenta naturalia sunt: 1) existentiale, quatenus a Deo creati sumus et ita in reali relatione causalis dependentiae invenimur; 2) morale, quatenus existit relatio dependentiae (voluntatis) finalis a Deo legislatore et datore finis vitae. Fundamentum ergo est Deus utpote Alpha, auctor mundi (speciatim nostrae vitae), et Omega, finis, ad quem tandem vita dirigenda est. Utrumque notificatum (revelatum) est rationali facultati cognitionis nostrae: quod simus creaturae et quod debeamus distinguere actiones bonas et malas. Primum cognoscimus illis viis, quae ad Causam Primam conducunt, secundum via conscientiae. Utrumque ergo est naturalis connexio cum Deo: intellectualiter normalis possibilitas agnitionis Dei. In hac autem agnitione fons et fulcimentum deditionis Deo reperitur: ergo haec (deditio) naturale fundamentum habet. Propterea ipsa est: 1) factum historicum generale (universale), 2) naturalis obligatio moralis.

Fundamenta ontologica ex una, et nostra constitutio psychica ex alia parte nunc nobis inserviunt ad instar fundamenti pro exactiore cognitione religionis. Hanc jam appellavimus »deditionem Deo« et hic habitus synonime »inclinatio, devotio, amor erga Deum« dici potest. Iste valde complexus habitus spiritualis praesupponit genetice illos actus voluntatis, quibus homo incipit inclinari ad Deum et averti a moraliter non permisso fine vitae. Tale est initium longae viae, in qua homo fit religiosus usque ad gradum, ut Deo »devotus« seu

»toto corde« deditus sit. Semet ipsum avellere ab iis bonis, ad quae homo natura sua animali inclinatur et ea assequi contendit et a quorum prosecutione hominem n a t u r a l i s l e x m o r a l i s avertit, — initium est evolutionis religiosae: istud vero initium involvit conscientiam seu naturalem manifestationem voluntatis divinae, necnon alia naturaliter cognoscitiva elementa dependentiae a Deo. Ad ista rationaliter volitiva elementa componentia religionis accedit supernaturalis concursus gratiae divinae.

b) Existentiam religionis naturalis philosophice demonstramus fundamento facti, quod homo a Deo creatus sit. Quare Deus hominem et universum mundum crevit? Quinam est finis operantis? Dependentia ab aliquo ente extra Deum non potuit movere Ejus creativum (executivum) propositum; Deus, mundo creato, in actum perduxit manifestationem perfectionum suarum. In hoc et consistit finis operis: mundus creatus debet exprimere sapientiam, omnipotentiam, voluntatem et alias perfectiones divinas — unaquaeque creatura secundum propriam naturam. Applicatus ad hominem iste finis creationis significat hoc: homo, habendo rationem et liberam voluntatem, secundum hanc n a t u r a m suam personalem debet cognoscere hunc f i n e m c r e a t i o n i s, i. e. debet scire, sensum vitae non esse in manifestatione naturae animalis, sed in manifestatione Dei per intellectum et voluntatem, id autem significat hominem (secundum finem creationis) a Deo esse vocatum, ut vita volitiva sua ab Eo non discedat, se ab Eo non avertat, non quaerat sensum et beatitudinem in aliqua re extra Deum. Fundamentum religionis ergo invenitur in relatione hominis ad Deum, quatenus haec relatio continetur in facto finalitatis creationis. Perspiciendo finem suae existentiae creatae et sciendo per conscientiam, Deum »rationem ducere« de vita sua, seu sibi non datum esse, ut ad lubitum vivat, homo per hanc naturalem perspicientiam obligatur ad colendum Deum, ad voluntatem suam Ei subjiciendam — et in hac perspectione moralis vocationis suae simul homo ligatur Deo; et cum conscius conditionis suae, Deo respondet, ad eum se inclinat, eo ipso secundum naturam propriam regiosus evadit: religio est ejus o f f i c i u m n a t u r a l e. Cum homo religiosus libere respondet, id fit non modo propterea, quod videat se a Deo totaliter dependere — id in eo producit responsionem timoris — verum

et propterea, quod videat per obedientiam erga Deum se ad divinum gradum elevari et beari; id autem producit sensum amoris. In hac secunda perspicientia status religiosus perfectior evadit; attamen ipse adhuc naturalis est, quatenus perspicientia finis religiosi fundatur in relatione creativa hominis ad Deum. Cum homo libere decidit vitam suam inclinare ad Deum — quia ad id eum per conscientiam divina dispositio instruit —, tunc in hisce adsunt media naturalia (voluntas et conscientia), sicut et finis adest naturalis, quatenus homo suam felicitatem ex volitiva unione cum Deo expectat. Deus ergo, qua finis vitae jam via *naturalis* legis moralis manifestatur; deductive vero hunc finem perspicimus fundamento finis creativi hominis.

Quod homo secundum suam rationalem naturam videat finem vitae, deducitur etiam ex eo, quod Deus omnibus creaturis ea dedit, quibus eis opus est ad assequendum finem, ad quem creatione destinabantur. Eo enim, quod Deus omnibus creaturis imposuit (determinavit) finem — ut Eum naturis suis glorificent, seu Ejus perfectiones exprimant — dedit eis media necessaria ad exsequenda decreta sua et eas cooperatione sua ad finem dirigit. In hoc consistit naturalis providentia divina. Deus ergo debet se via naturali hominibus revelare, ita ut medio naturali (ratione) possint homines voluntatem dirigere ad Deum. Id autem significat Providentiam via rationis homines ad religionem ducere. Non solum, quod Deus eos hac via ducat per revelationem naturalem, verum eos et supernaturaliter adjuvat — secundum supernaturalem providentiam, qua hominibus finem supernaturalem destinavit. Haec destinatio *non annihilat rationem naturalem qua medium*, quo homo per naturalem revelationem suum finem cognoscit: hic est supernaturalis, licet homo eum via naturali cognoscat, quatenus finem vitae ponit in Deo, in unione cum Deo — et si nondum sciat, hanc unionem per providentiam divinam supernaturalem esse. *Per revelationem naturalem voluntas inclinatur ad Deum ut finem vitae et eatenus naturaliter religiosa est; simul quoque supernaturaliter religiosa est, quatenus Deus eam auxilio supernaturali ad possessionem finis determinat.*

4. a) »Religio est cultus Dei secundum Dei instructionem; hanc instructionem dedit Deus per historicam personam Jesu Christi: ergo religio et tantummodo illa, quae fundatur in instructione Jesu Christi«.

Haec conclusio nimis affirmat, nam in praemissa non dicitur Deum instructionem per solum Christum dedisse. Si supponamus eam datam fuisse et per aliquam aliam personam historicam, non licet affirmare Christi religionem unicam esse. In hoc casu exoriretur quaestio de relatione inter diversas instructiones. Si supponamus per instructionem Christi priores abrogatas vel per Christum perfectas esse, recte dicere possumus secundum Dei instructionem unicam esse religionem hancque Christi.

Si ulterius supponamus Christum instructionem suam historicae societati ecclesiae catholicae concredidisse, tunc id significat nullam aliam ecclesiam se ut legitimum subjectum religionis Christi exhibere posse. Significatne hoc etiam neminem extra ecclesiam catholicam habere religionem Christi, sicut et omnes qui ejus membra sunt, habere religionem Christi?

Patet aliquem posse esse membrum ecclesiae catholicae, quin Deum secundum instructionem Christi colat. Potest vero aliquis esse extra ecclesiam catholicam qua membrum alicujus ecclesiae, quae se reputat subjectum legitimum religionis Christi vel quam ille talem esse credit. Revera tales ecclesiae christianae existunt earumque instructio secundum ea quae continet plus minus cum catholica quadrat. Habentne mebra hujusmodi ecclesiarum religionem?

Si colunt Deum cum persuasione quod secundum ejus instructionem agant, certe habent religionem. Pro existentia religionis subjectivae non est norma, num persuasio objective justificata sit nec ne: religionem enim non debet constituere logica justificatio persuasionis, sed parata voluntas colendi Deum. Haec vero absque discrimine apud catholicum et acatholicum inveniri potest. Cum acatholici persuasum sibi habent se religiosos esse secundum Christi instructionem, i. e. cum eorum persuasio eandem functionem volitivam habet sicut apud catholicos — in hac functione autem et consistit eorum religio (religiositas), — non potest recte dici extra ecclesiam catholicam non dari religionem.

Eadem ratio valetne et pro non christianis?

Si apud eos quoque invenitur promptus animus colendi Deum (secundum instructionem, quam ignorant), ne ipsos quidem ex religione excludere possumus. Eorum religio est monotheistica, quatenus habent conceptum Dei. Tandem et illi, qui non habent conceptum Dei (non sunt monotheistae), nam ejus attributa prave concipiunt, tamen de Eo saltem unum attributum cognoscunt: »ens supremum, quod nulli subest, omnia vero ei subduntur« (i. e. habent conceptum divinitatis), possunt esse religiosi — praecise propterea, quod et cum tali conceptu connectitur functio promptitudinis ad religiosum cultum.

Ita via discursiva pervenimus ad cognitionem, quod religionem extra confinia ecclesiae Christi protendere possimus. Si quis ignoret instructionem Christi, paratus autem sit Deum colere ut scit, habet religionem: nam paratus est omnem Ejus instructionem acceptare. Aliquam (instructionem) tamen debet habere, quapropter quaeritur: num et minimum conceptus de Deo (= conceptus divinitatis) contineat »instructionem« pro vita religiosa?

Ex ethnologia scimus rem revera ita se habere: ubicumque vel tantillum ideae divinitatis reperimus, ibi jam religiosa praxis adest. Haec in precibus, sacrificiis et aliis specifice religiosis actibus proditur; conscientia vero moralis generatim continet ideam Dei (divinitatis). Ex facto universali historico vitae moralis et cultus religiosi ergo resultat ipsam ideam divinitatis homines ad religionem incitare, et eatenus licet dicere Deum ope hujus ideae omnibus hominibus dare instructionem ad vitam religiosam instituendam. Haec instructio conscientialiter manifestatur qua obligatio ad moraliter bonas actiones (vel qua prohibitio actionum nequam); qui ergo in executione voluntaria hujus obligationis agnoscit Dei voluntatem, eo ipso religiosus est: Deus eum ad cultum religiosum instituit via legis moralis. Potest eum instruere et aliis »viis«: nempe illis omnibus, quibus Deus conscientiae humanae manifestatur ut fons mundi et vitae, ut judex actionum humanarum in vita et post mortem, ut donator felicitatis vitae etc. Quandocumque et quomodocumque »fides« in dependentiam a supermundano ente nascitur, in hac relatione dependentiae (subordinationis) motivum venerationis includitur.

Si hanc relationem dependentiae realiter (ontologice), non solum ut persuasionem, existere supponamus, debemus dicere in hac relatione esse fundamentum religionis: ipsa fundatur in nexu ontologico hominis ad Deum. Quantum quis ex hoc nexu ontologico logica demonstratione religionem deducere sciat, habet de ea conceptum philosophicum.

Nunc jam possidemus criterium, quo aliqua elementa ex religione eliminaturi, aliqua vero ut constitutiva retenturi sumus. Veneratio (cultus) cum fide in Ens Supremum seu Divinitatem efficit specificam (essentialem) notam religionis, omnia vero illa elementa conceptuum (fidei) et actuum cultus divini, quae cum attributis Dei discrepant, expunguntur. Ubi aliquis tales proprietates de Deo praedicaret, quae cum ejus spiritualitate, unicitate, justitia, aeternitate . . . (i. e. cum conceptu monotheistico Dei) non conveniunt, vel ubi ei sacrificia contra legem universalem moralitatis offerret, omnia ista essent elementa prava religionis, verum autem (constitutivum) elementum esset promptitudo colendi Ens Supremum: haec enim nota reperitur et in conceptu monotheistico Dei.

Istud positivum elementum invenimus in omnibus formis historicis religionis — et praecise per ipsum hae revera religiones sunt. Esto quod istud elementum hac vel illa via obtentum fuerit (rationaliter, emotionaliter, volitive), omnino tamen istud elementum universale est phaenomenon, atque per illud historicum conceptum religionis, qua facti universalis, habemus. Istam possumus vocare religionem naturalem eo sensu, quod hominibus datum sit, ut sua natura rationali concipere possint Deum (quamvis permixte cum falsis attributis, quatenus tamen inde relatio cum Ente Supremo resultat). Cum aliquis id quoque sciat, Deum instructionem suam historice revelasse, et cum secundum hanc revelationem Deum colat, habet supernaturalem religionem fundamento auctoritatis. Revelatio naturalis est universalis, i. e. homines naturali (rationali) via ad religionem naturalem perveniunt. Supernaturalis revelatio (per Christum) speciatim supernaturalem religionem determinat (regulat); in ea et »naturale« elementum includitur, nam historicam revelationem Dei non possumus cognoscere absque ullo conceptu de Eo, in hoc vero conceptu fundatur religio.

(Continuatur)

OVLAST ZA BINACIJU.

(Tumačenje kanona 806 CJC)

Dr Fr. Herman.

1. Prema odredbama kanona 806 § 1[1] smije isti svećenik redovno da služi sv. misu dnevno samo jednom osim na Božić i na Dušni dan.[2] Iznimno može sv. Stolica ili mjesni Ordinarij dati dopuštenje, da isti svećenik u jednom danu služi dvije sv. mise (binira). Ovakova ovlast za binaciju može biti dana ili za pojedinački slučaj ili kao trajna ovlast (facultas habitualis).[3]

Prema odredbi kanona 66 § 1[4] sve trajne ovlasti (faculates habituales) dane za neodređeno ili određeno vrijeme[5] ili za određeni broj slučajeva imaju značaj ovlastice mimo zakona (privilegium praeter ius).[6] Dakle i trajna ovlast za binaciju (facultas habitualis binandi) podijeljena kojemu svećeniku je ovlastica (privilegium)[7] i zato za nju važe sve one opće kanonske odredbe o ovlasticama (de privilegiis) sadržane u kan. 63—79.[8] Za tumačenje trajnih ovlasti vrijede odredbe kan.

---

[1] Can. 806 § 1: Excepto die Nativitatis Domini et die Commemorationis omnium fidelium defunctorum, quibus facultas est ter offerendi Eucharisticum Sacrificium, non licet sacerdoti plures in die celebrare Missas, nisi ex apostolico indulto aut potestate facta a loci Ordinario.

[2] Vd. Kniewald, Svećenička služba, Zagreb 1938, 41 sll.

[3] U zakonskom tekstu (kan. 806 § 1) ne naziva se ta ovlast doduše »facultas« nego »indultum« i »potestas«, ali je očito da ti izrazi ovdje znače posve isto što i izraz »facultas«. Vd. Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici, Paderborn 1937, 50 i 99.

[4] Can. 66 § 1: Facultates habituales quae conceduntur vel in perpetuum vel ad praefinitum tempus aut certum numerum casuum, accensentur privilegiis praeter ius.

[5] n. pr. za tri godine.

[6] Ovlast za binaciju sadrži subjektivno pravo koje pripada ovlaštenom svećeniku. Vd. Mörsdorf, na nav. mj. 49.

[7] Za trajne ovlasti (facultates habituales) o kojima je riječ u kan. 66 § 1 kaže Mörsdorf, da su: »eine besonders übertragene obrigkeitliche Berechtigung, Befugnis, Ermächtigung oder Vollmacht der Weihe — oder Leitungsgewalt.«

[8] Ovlastice o kojima je riječ u odredbama kan. 63—79 jesu ovlastice u užjem smislu tj. pojedinačka izuzetna prava (iura singularia), a ne ovlastice u širjem smislu tz. opća staleška prava (leges speciales) n. pr. kleričke staleške ovlastice (kan. 118—123), osim jedine odredbe kan. 71 u prvom stavku. Vd. Mörsdorf na nav. mj. 49.

67 i 68[9] tj. treba ih shvaćati onako kako riječi podjelbe glase, a ne smiju se tumačiti ni ekstenzivno ni restriktivno, ali kada je sumnja o značenju riječi, treba ih uzimati u širjem smislu.[10]

2. Razdioba ovlastica je mnogovrsna. Za trajne ovlasti (facultates habituales) najvažnija je razdioba ovlastica u lične (privilegia personalia) i stvarne (pr. realia). Lične su one koje se daju osobama neposredno, a stvarne one koje se vežu uz stvari i preko nje daju osobama.[11] Ta stvar može biti ili mjesto ili služba (dostojanstvo) ili koja druga stvar (stvar u užjem smislu). Zato stvarna ovlastica (privilegium reale) može biti trovrsna: a) mjesna (pr. locale), b) službovna (pr. munerale), i c) stvarna u užjem smislu (proprie reale) prema tomu da li je ovlastica vezana neposredno sa mjestom, sa službom (dostojanstvom) ili s drugom stvari.[12]

Ova je tročlana podrazdioba stvarnih ovlastica od zamašne važnosti baš za trajne ovlasti kod binacija.[13]

3. Sv. Stolica može podijeliti trajnu ovlast za binaciju neograničeno bilo kao ličnu ovlasticu[14] bilo kao stvarnu.[15] Nitko drugi, ni mjesni Ordinarij, ne mogu vlastitom redovnom vlašću (potestate ordinaria propria)[16] dati dopuštenje za binaciju, ali

---

[9] Can. 67: Privilegium ex ipsius tenore aestimandum est, nec licet illud extendere aut restringere. Can. 68: In dubio privilegia interpretanda sunt ad normam can. 50; sed ea semper adhibenda interpretatio, ut privilegio aucti aliquam ex indulgentia concedentis videantur gratiam consecuti.

[10] Vd. Jone, Gesetzbuch des Kanonischen Rechtes, Paderborn 1939, I, 84.

[11] Vd. Wernz-Vidal, Normae generales, Romae 1938. 436. S. d'Angelo, De fundamento discriminis inter privilegium reale et privilegium personale in Codice Iur. Can., Apollinaris, 1928., 36 sll.

[12] Vd. Maroto, Institutiones iur. can., Romae 1921, 345: Similiter realia (sclct privilegia) distinguuntur in localia si locis, muneralia si muneribus, officiis vel dignitatibus, proprie realia si aliis rebus conceduntur. Tako i Caronata, Institutiones iur. can., Taurini 1938, I, 82. Sipos, Enchiridion iuris can., Pecs 1936, ed. 3 pag. 44 i dr. Naš Crnica, (Kanonsko pravo, Split 1937, I, 662) ne izlaže ovu stvar dosta jasno.

[13] Nipošto se ne smije stvarna ovlastica naprosto identificirati s mjesnom (lokalnom). kako to čini Dr. Cenkić u članku »Protukanonska binacija« (Kat. List, 1939 str. 414).

[14] Tj. podijeliti ovlast neposredno osobi tako, da dotični svećenik smije binirati i sam za sebe.

[15] Dakle vezanu bilo na mjesto (privileg. locale) bilo na potrebu vjernika (proprie reale).

[16] Vd. kan. 197.

to mogu vlašću koja im je posebice povjerena[17] u kanonu 806 § 2, dakle zamjeničnom vlašću (potestate vicaria).[18]

No ta vlast dopuštati binaciju dana mjesnim Ordinarijima[18a] u kanonu 806 § 2 nije neograničena, nego je tom istom zakonskom odredbom vrlo stegnuta.[19]

Osnovno je ograničenje Ordinarijeve vlasti u tom, što Ordinarij ovlasti za binaciju ne može nikada ni u pojedinačnom slučaju ni trajno podijeliti intuitu personae, nego isključivo intuitu necessitatis fidelium, radi duhovne potrebe vjernika. Ta je potreba u zakonu tačno određena i sastoji se isključivo u ovomu: »nisi cum, prudenti ipsius iudicio, propter penuriam sacerdotum die festo de praecepto notabilis fidelium pars Missae adstare non possit.«

Kada se radi o trajnoj ovlasti za binaciju (facultas binandi habitualis), tada ovo ograničenje Ordinarijeve vlasti znači, da od Ordinarija podijeljena trajna ovlast za binaciju uvijek i nužno im značaj stvarne ovlastice (privilegium reale)[20] i da nikada i ni u kojem slučaju nema i ne može imati značaja lične ovlastice (privilegium personale).[21]

[17] Ispr. kan. 80.

[18] Sporno je, da li je vlast, koju Ordinarijima daje odredba kan. 806 § 2, potestas delegata a iure (tako isusovački autori Fuster i Ojetti) ili potestas ordinaria vicaria (tako Michiels, Hilling, Rösser i dr.) »Utrum iure Codicis nonnullae facultates, quae conceduntur ut adnexae alicui officio et simul cum officio haberi intelliguntur, sint semper dicendae ordinariae vel nonnullae saltem possint et debeant dici delegatae a iure inter novi iuris interpretes controvertitur« Wernz-Vidal, De personis, Romae 1928, 361. Potanko o tom pitanju Röszer De gesetzliche Delegation (delegatio a iure). Paderborn 1937, 92 sll.

[18a] Mjesni Ordinariji jesu: Biskup, Kapitularni vikar, Generalni vikar, Apost. administrator, samosvojni Opat ili Prelat (vd. kan. 198).

[19] Kanon 806 § 2 glasi: Hanc tamen facultatem impertiri nequit Ordinarius, nisi cum, prudenti ipsius iudicio, propter penuriam sacerdotum die festo de praecepto notabilis fidelium pars Missae adstare non possit; non est autem in eius potestate plures quam duas Missas eidem sacerdoti permittere.

[20] Vd. Maroto (na nav. mj. 345): Ut definiatur an privilegium sit personale an vero reale plura sunt attendenda, nimirum: verba ipsa privilegii, materia circa quam versatur, ratio seu causa concessionis etc.«

[21] I naš Dr. Kniewald (vd. Svećenička služba, Zagreb 1938, 421 kaže: »Ovlaštenje je binacije realno, a ne personalno, jer ide u korist puka, a ne celebranta.« Tako auktori općenito.

Zato što je trajna ovlast za binaciju stvarna ovlastica, prelazi ona i na zamjenika odnosno nasljednika ovlaštenog svećenika kod iste stvari tj. kod iste potrebe vjernika.[22]

4. Pitanje je dakle, kakova je to zapravo stvar, s kojom je od Ordinarija podijeljena ovlast za binaciju vezana. Da li je to mjesto, služba ili stvar u užjem smislu tj. da li je trajna ovlast za binaciju ovlastica mjesna, službovna ili stvarna u užjem smislu. Čini se da treba reći, da je ta stvar s kojom je ovlast za binaciju neposredno vezana isključivo potreba vjernika (necessitas fidelium), dakle da ovlast za binaciju nije po sebi ni mjesna ovlastica (privilegium locale) ni službovna ovlastica (privilegium munerale), nego stvarna u užjem smislu (privilegium proprie reale).

5. O tom da li postoji potreba vjernika u konkretnom slučaju,[23] dakle da li zaista postoji ona stvar, s kojom Ordinarij mora da veže ovlast za binaciju, odlučuje po izričitoj odredbi zakona (»prudenti ipsius iudicio«) isključivo sam Ordinarij. Dakako da će Ordinarij ovlast za binaciju morati redovno vezati i za mjesto (župu), jer samo po mjestu o kojemu se radi moći će u pravilu[24] razborito prosuditi, da li je po srijedi ona potreba vjernika, uz koju ovlast za binaciju mora da veže po sili zakona. Preko mjesta (župe) doći će pri tom u obzir dakako i služba onoga, koji na tom mjestu (župi) vrši dušobrižništvo. Time trajna ovlast za binaciju posredno prima u pravilu i značaj mjesne odnosno službovne ovlastice, ali neposredno i po sebi ona jest i ostaje u prvom redu stvarna ovlastica u užjem smislu (privilegium proprie reale).

6. Može dakle Ordinarij i župnicima i drugim svećenicima podijeliti trajnu ovlast za binaciju »in et extra poroeciam«, ali i u tom slučaju ona mora da je vezana za određeno mjesto (tj. za konkretnu potrebu vjernika) na pr. za susjedstva ili za crkve, gdje i inače drugi svećenik ima i vrši ovlast za binaciju. Nikada naprotiv ne može ordinarij dati ovlast za bi-

---

[22] Vd. Wernz-Vidal, De rebus, Romae 1934, nr. 94: Facultas binandi ab Ordinario loci concessa non est privilegium personale, sed remedium pro necessitate: quare si sacerdos cui tributa est nequeat celebrare potest binare is, qui eius vices suppleat; quae habetur ex privilegio S. Sedis, personalis est, nisi aliter in rescripto cautum fuerit.«

[23] Vd. Cappello, De Sacramentis, I, Romae 1928, 599 sll.

[24] Iznimno može se dogoditi, da potreba vjernika nije u vezi s mjestom n. pr. kada bi se radilo o vojnicima ili radnicima u pokretu i sl.

naciju »extra poroeciam« naprosto kao ličnu ovlasticu.[25] Ličnu ovlasticu za binaciju može podijeliti samo sv. Stolica ili Ordinarij na temelju posebnog fakulteta, ali takvoga fakulteta Ordinariji u pravilu ne dobivaju. Na temelju kan. 806 § 2 može mjesni Ordinarij podijeliti samo stvarnu ovlasticu za binaciju i ona ostaje stvarnom i onda kada glasi na ime molitelja.[26]

7. Pravo Ordinarija da podijeljuje ovlasti za binaciju ograničeno je u prvom redu na potrebu vjernika. To je osnovno ograničenje,[27] uz koje po odredbi zakona postoje još daljnja ograničenja. Ponajprije potreba vjernika treba da je takova, da bi znatan broj vjernika (notabilis pars fidelium) inače ostao bez sv. mise. Prema ranijim rješenjima sv. Stolice to je broj od 20 do 30 vjernika.[28] Nadalje treba da potreba vjernika postoji zbog toga što nema svećenika, koji bi služio drugu sv. misu (»ob penuriam sacerdotum«). Kad bi dakle manji broj vjernika ostao bez sv. mise ili je tu drugi svećenik, koji bi mogao i htio služiti sv. misu, ne postoji stvar uz koju je ovlast za binaciju vezana i ovlašteni svećenik ne smije binirati.[29] Konačno se potreba vjernika mora odnositi na obvezatnu sv. misu i zato Ordinarij može dati ovlast za binaciju samo za zapovijedane blagdane,[30] kada su vjernici dužni da prisustvuju sv. misi.[31] Na tz. dokinute blagdane (festa suppressa) ne može Ordinarij dati ovlasti za binaciju na temelju kan. 806, nego samo na temelju posebnog ovlaštenja (fakulteta) sv. Stolice. Takovo ovlaštenje Ordinariji u pravilu imaju na određeno vrijeme (redovno na tri godine), pa zato ni oni ne mo-

[25] Zato nema pravo Dr. Cenkić, kada kaže (na nav. mjestu Kat List, 1939 str. 415): »Ovlaštenje za binaciju u župi je lokalno, pa vrijedi za mojega nasljednika i zamjenika, a izvan župe je personalno.«

[26] Vd. Maroto (na nav. mj. 283): Attamen quamvis nomen proprium fuerit expressum, forsan constabit facultatem fuisse concessam non personae . . . ac proinde realem esse habendam.« A ovlastica za binaciju podijeljena od Ordinarija nužno je realna po sili zakona.

[27] To je ograničenje toliko, da ni sam Ordinarij ne smije binirati, ako nema ovakove potrebe vjernika. Vd. Cappello, na nav. mj. 599.

[28] Cappello (na nav. mj. 600): »Attentis declarationibus S. C. Concilii, praesertim in Lingonen., 12 jan. 1847 et in Salamantina, 22 febr. 1862 ad IV, censemus requiri et sufficere 20 vel 30 circiter personas.« Kniewald (na nav. mj. 42) uzima (bez onake vrela) da je »znatan dio vjernika« 30—50. Čini se, da binacija nije nedopuštena kada zaista ne prisustvuje drugoj sv. misi taj broj vjernika, nego je dovoljno da predvidivo tolikom broju ne bi inače bilo moguće da udovolje svojoj blagdanskoj obvezi.

[29] Vd. Cappello na nav. mj.

[30] Vd. kan. 1247.

[31] Vd. kan. 1248.

gu dati trajne ovlasti za binaciju na dokinute blagdane na neodređeno vrijeme, nego samo na određeno vrijeme tj. za vrijeme, dok traje njihovo posebno ovlaštenje.[32]

8. Vlast Ordinarijâ da dopuštaju istom svećeniku radi potrebe vjernika služiti u istom danu dvije sv. mise ne odnosi se i na služenje t r e ć e sv. mise i to je u zakonu izrijekom zabranjeno. Ovlast služiti u istom danu tri sv. mise može dopustiti samo sv. Stolica, a Ordinariji nikada ni u slučaju n a j h i t n i j e potrebe, jer toga ne običava dopuštati ni sv. Stolica.[33]

9. Prema sigurnom mišljenju auktora[34] može se u pojedinačkom slučaju dopuštenje Ordinarija za binaciju p r e t p o s t a v i t i (licentia praesumpta), ali uz d v a uslova: da nesumnjivo postoji o n a k o v a (gore izložena) p o t r e b a vjernika (necessitas fidelium) i da je nemoguće zatražiti dopuštenje Ordinarija (impossibilis recursus). Nadalje se prema općenito usvojenom mišljenju[35] smije binirati u tu svrhu, da se konsekrira sv. pričest za samrtnika. Po mišljenju koje se smatra vjerojatnijim (sententia probalior) smije binirati u tu svrhu i svećenik koji više nije na tašte.[36]

10. Kaznena sankcija predviđena u kanonu 2321[37] pretpostavlja da je počinjeno k r i v i č n o d j e l o (delikt) u tehničkom smislu,[38] a pošto se kazneni propis služi riječju »tko se usudi« (praesumpserit) ispričava od kazne svaka olahkotna okolnost (quaelibet imputabilitatis imminutio sive ex parte intellectus sive ex parte voluntatis), dakle i, izuzev tz. namješteno neznanje (ignorantia affectata) svako drugo neznanje (dakle i ignorantia crassa vel supina).[39]

---

[32] Zagrebački Ordinarij ima takav fakultet na tri godine po reskriptu S. C. Sacram., 25 jan. 1937 nr. 274.
[33] Ispor. kan. 81.
[34] Vd. C a p p e l l o, na nav. mj. 601.
[35] C a p p e l l o, na nav. mj.: Ita communiter DD., sive antiqui sive recentes.
[36] Vd. C a p p e l l o, na nav. mj. 386.
[37] Can. 2321: Sacerdotes qui contra praescripta can. 806 § 1 praesumpserit Missam eodem die iterare . . . suspendantur a Missae celebratione ad tempus ab Ordinario secundum diversa rerum adiuncta praefiniendum.
[38] Vd. kan. 2195 § 1 i 2242 § 1.
[39] Vd. kan. 2229.

Kazna suspenzije od služenja sv. mise je određena u samom kaznenom propisu (poena a iure determinata), ali se ima tek izreći[40] od Ordinarija bilo presudom bilo disciplinskim rješenjem (per modum praecepti particularis),[41] dakle je ferendae sententiae i n i j e censura.[42]

---

[40] Vd. kan. 2217.
[41] Vd. kan. 2225.
[42] Vd. W e r n z - V i d a l, Ius poenale ecclesiasticum, Romae 1937, 452.

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI I BILJEŠKE.

PSIHOLOGIJA I FILOZOFIJA RELIGIJE.

Nedavno je kod Gece Kona u Beogradu izašla knjiga pod naslovom »Psihologija i filozofija religije« (399 strana) od dra Borislava L o r e n c a, profesora univerziteta u Beogradu. Pisac u predgovoru veli da »pojava jedne knjige ove vrste kod nas još uvek pretstavlja veliku retkost«, te se upušta u načelno pitanje »da li je za jedno ovakvo delo pozvaniji filozof ili teolog«. Na to pitanje odgovara slijedeće: »Najbolje je, nema sumnje, ako je pisac u isto vreme oboje. To pisac za sebe, na žalost, ne može tvrditi.« Ma da je, »predajući niz godina psihologiju i filozofiju teolozima, imao mogućnosti i potrebe da uđe u čisto teološku oblast«, ipak je pisac smatrao potrebnim da naglasi i ovo: »Uostalom, to što pisac nije bogoslov moglo bi se u izvesnom pogledu shvatiti i kao povoljno za samu stvar, bar utoliko što se tako piscu neće moći prebacivati neka naročita zainteresovanost i jednostranost.«

Knjiga ima dva velika dijela, jedan psihološki i jedan filozofski. U opširnom uvodu od 37 strana pisac raspravlja o zadatku filozofije religije, o historiji religije, o psihologiji religije, o odnosu filozofije religije prema filozofiji i teologiji, o pojmu religije, o najstarijim oblicima religije, o monoteizmu te o najvažnijim historijskim oblicima religije, a tek ukratko spominje neke osnovne religijske pojmove. Među ostalim govori i o »suštini pravoslavlja« tvrdeći da u filozofskom smislu ne bi ni trebalo govoriti o tom pitanju, jer da je »prava (filozofska, metafizička) suština pravoslavlja« suština kršćanske religije uopće.

U pogledu razlikovanja između psihologije i filozofije religije Lorenc se drži načela da je psihološko istraživanje religijskog problema empiričke naravi, dok se filozofija religije bavi teoretsko-metafizičkim pitanjem, pitanjem istinitosti religije. Pisac obrađuje vrlo mnogo problema, služi se najvažnijom stranom i domaćom literaturom, a nastoji dati opširan pregled o svom predmetu. Za nas u ovom časopisu nije tako važno da referiramo o svim pojedinim pitanjima, a još se manje možemo zaustaviti kod svake pojedine formulacije ili tvrdnje, na koju bismo imali što primijetiti. Budući da pisac predaje pravoslavnim bogoslovima, to nam je više stalo do toga da uočimo glavne stvari s principijelnog stanovišta. Najviše nas, naravski, zanimaju pitanja duše i Boga.

Već na 54 strani doznajemo da o e g z i s t e n c i j i d u š e nema prave teoretske sigurnosti: »Da postoji neko nematerijalno biće, pored pojedinih psihičkih pojava ili upravo kao njihov realni uzrok i nosilac, njihova skrivena, tajanstvena su-

ština, to može biti samo jedna naučna pretpostavka. To je hipoteza koja ima veoma visok stupanj verovatnoće i koju zato zastupaju skoro svi veliki filozofi. Ali to nije naučna istina koja bi se mogla dokazati. U egzistenciju nematerijalne duše, koja bi mogla postojati i nezavisno od tela, kao i u njenu besmrtnost, može se samo verovati.« Ili kasnije (238): »Čisto teorijski besmrtnost se ne može dokazati«. Zatim (290): »Besmrtnost duše ne može se dokazati. Ali ni suprotno.«

Sličan stav zauzima Lorenc i u pitanju o egzistenciji Boga, kako i sam kaže (285): »Uostalom, dokazi o besmrtnosti duše su iste vrste ili iste vrednosti kao i dokazi za egzistenciju Boga.«

Dokazi za egzistenciju Božju ne razvijaju se originalno. Prikazuju se neprestanim pozivanjem na različne pisce, uslijed čega u cijeli prikaz ulazi stanovita neodređenost koja smeta. Kritika dokaza zapravo se i ne daje, već se uglavnom samo nagomilavaju mišljenja mnogih pisaca najrazličnijeg smjera. Iz toga se, doduše, vidi da i pisac zabacuje ili obescjenjuje ovaj ili onaj dokaz, ali ne biva jasno iz kojih razloga on to čini. No baš ovo zadnje bilo bi najvažnije za čitaoca, jer piščev stav ima samo toliko opravdanja koliko vrijede njegovi razlozi, upravo toliko i nimalo više.

Za ontološki dokaz sv. Anselma kaže Lorenc među ostalim i ovo: »Iz same misli ili pojma o Bogu ne može se izvesti egzistencija Božja. Jedna egzistencija ne može biti predmet dokaza. Ona se može samo doživeti, veli lepo Ruyssen« (243). U tom duhu formulira i kasnije svoje stanovište pozivajući se na misli jednog pisca, čija je knjiga o toj stvari došla na indeks zabranjenih knjiga: »A pravi Bog, nepristupačan «čistom» razumu, kako veli Le Roy, može se naći samo u dubinama samog života koji je izvor večnih motiva religije. Zato se s pravom može reći da svi dokazi o biću Božjem pretpostavljaju religioznu dispoziciju, tj. izvesnu težnju ka Bogu ili izvesnu slutnju da Bog postoji. Dokazi mogu potpomoći tu dispoziciju, težnju ka Večnom i Savršenom, ali je ne mogu izazvati, stvoriti, ako je nema. Da nije te religiozne težnje i da nije religijskog predanja teško bi se samim mišljenjem moglo doći na ideju o Bogu . . .« (258).

Svoj načelni stav prema dokazima za egzistenciju Božju formulira Lorenc ovako:

»Ti dokazi nemaju velike teorijske vrednosti« (255). »Izneseni dokazi nisu dakle pravi dokazi« (256). »Ali kad bi se egzistencija Boga mogla dokazati, onda bi to bilo znanje a ne verovanje. Religiozna sumnja i ateizam bili bi isključeni« (256—257). »Religiozni doživljali ukazuju jasno na jednu višu, najvišu realnost, iako se egzistencija te realnosti ne može dokazati« (239). »Apsolutno pouzdanog saznanja Boga nema« (240). »Ta realnost se ne može dokazati. Ali ni dokazima spo-

riti« (240). Pisac se u tom istom smislu poziva također na pravoslavne bogoslove, naročito na Justina Popovića: »Naučnim putem ne može se dokazati postojanje Boga, vele i pravoslavni bogoslovi« (257). Konačno još jedan značajan tekst: »U čisto teorijskom (filozofskom) pogledu dogme mogu biti promatrane kao hipoteze, jer se ne može dokazati da postoji Bog onakav kakvog pretpostavlja religijsko verovanje izloženo u dogmama. Ali isto tako ni najveći bezbožnik ne može dokazati da takav Bog ne postoji: tu se može samo verovati« (174).

Svemu se tomu i ne treba čuditi, kad se zna što Lorenc drži o vrijednosti principa uzročnosti. Izričito kaže da se može govoriti samo o »veri u kauzalni zakon« (205): »Kauzalni zakon je hipoteza, ali naučna hipoteza ili pretpostavka, temelj na kome počiva sva empirijska nauka« (205). Tko zastupa takvo stanovište, tome uistinu ne preostaje drugo nego da kaže: »Biće Božje ne može se dokazati. Ali se može osetiti, doživeti, saznati emocionalno i intuitivno...« (260). Ili nešto poslije: »A agnosticizam je svakako opravdan utoliko što niko ne zna šta je Bog, ne zna ništa o Bogu na osnovu samog razuma« (261—262).

Čini se da Lorencovo stanovište u toj stvari najbolje dolazi do izražaja u slijedećem tekstu: »Sporiti Boga čisto teorijski, iz naučno filozofskih razloga, bilo bi mogućno samo ako bi se moglo dokazati da Bog ne postoji. A to nije mogućno. Jer ako se ne može dokazati da Bog postoji, isto tako (ako ne još manje) da Bog ne postoji. Sporiti Boga na taj način znači, u krajnjoj liniji, sporiti da ima nešto principijelno nepristupačeo našem razumu, večno tajanstveno, sasvim drukčije od svega poznatog, nešto što nije od ovog sveta. Zato ateizam ni kod jednog čoveka nije potpun i definitivan« (269).

Ma da Lorenc u pitanju religije naglašuje potrebu »misaone (racionalne) podloge« (100), ipak i sam stoji pod očitim uplivom novije protestantske literature. U tom duhu govori o »simboličkom karakteru« (99) pojmova kojima formiramo naš pojam o Bogu, o tom da je transcendentni svijet »više predmet osećanja no razumnog saznanja« (99) itd. — sve formule, koje po sebi mogu imati i ispravno značenje, ali koje su krive, ako se zna u kojem su smislu bile upotrebljavane od onih pisaca koji se izričito i citiraju. — Taj stav dolazi do izražaja i onda, kad pisac navodi riječi Božićne poslanice patrijarha Varnave, u kojoj se kaže da Boga »osećamo na jedan apsolutan način«, da mi tu »moć osećanja gubimo čim počinjemo da ga analiziramo« (51).

No kod svega je najvažnije da po Lorencu »ni sama filozofija nije zasnovana samo na racionalnim ili logičkim temeljima te se otuda može govoriti o metalogičkom korenu filozofije... A svako mišljenje zasnovano je na jednoj iracionalnoj pretpostavci: to je verovanje u njegovu valjanost, njegovo važenje, njegovo slaganje sa stvarnošću« (193).

Kad Lorenc u daljnem govori o bitnom elementu religije, citira neke moje riječi iz knjige »Problem religije« (Zagreb 1935), koje u ovom kontekstu dobiju značenje koje ne odgovara mom uvjerenju. Lorenc, naime, tvrdi slijedeće:

»Upravo može se reći da svako dokazivanje egzistencije Božje pretpostavlja religiju, odnosno pretstavlja već jedan religiozan akt. Najzad, šta bi vredeli sami «suhi dokazi», ako u čoveku ne bi bila «usađena instinktivna čežnja za Bogom, koja upravo sili čovjeka da traži Boga»?« (194; u tekstu se citiraju moje riječi). Po mom sudu religiozno se uvjerenje uistinu ne izaziva ili stvara »suhim dokazima«, isključivo jednostavnim metafizičkim zaključivanjem. Potrebna je također stanovita »dobra volja« (religiozna dispozicija), ne zato što navedeni dokazi ne bi imali prave spoznajne vrijednosti, nego naprosto zato što je i samo dokazivanje kao doživljavanje uvjetovano nepokolebljivom pripravnošću volje da se pokorava spoznatoj istini. To je ona »mračna pozadina«, o kojoj je u mojoj knjizi govor, onaj »doživljajni element« u pitanju spoznavanja Boga. No, kako se vidi, ovdje se radi samo o jednom uvjetu odnosno preduvjetu metafizičkih dokaza, a ne o njihovom sastavnom dijelu u teoretskom smislu. — Da jedan brod može pravilno ploviti, nije dovoljno da se on nalazi u vodi i da su njegovi strojevi u funkciji, nego je također potrebno da se u vodi otstrane sve zapreke. To je jedan preduvjet, koji je doduše nužno potreban, ali koji stoga ipak ne umanjuje teoretsku sposobnost broda da plovi.

Da je Lorencovo stanovište u tom pitanju donekle neodređeno, vidi se i iz slijedećeg teksta, u kojem takoreći poriče što je prije tvrdio: »Do Boga se svakako može doći i racionalnim, filozofskim putem. Ali da li i bez religiozne dispozicije, bez religiozne potrebe, bez težnje ka Bogu? Drugim rečima: može li i upravo mora li čisto teorijski, samim razumom doći do Boga i onaj koji nema religiozne potrebe i neće da veruje o Boga? Kad bi to bilo mogućno, kako bi sumnja bila mogućna? Ali o tome ćemo više govoriti u pitanju odnosa filozofije i religije« (196).

Kad na različnim mjestima čitamo da se istinitost religije doduše ne može dokazati, ali da se ona ipak može razlozima »opravdati« (196, 259 itd.), onda nas pobliže mora zanimati određenije značenje tih »razloga«. O tom govori slijedeći tekst: »Verovanja svakako nema bez razloga. Ali razlog ili teorijski osnov verovanja mogu biti vrlo nejasne i neodređene misli koje su više osećanja no misli. Čisto teorijski može se doći do Boga samo kao do jedne hipoteze čiji stepen verovatnoće zavisi od jačine verovanja tako da je ta verovatnoća ništavna za ateistu, dok za religioznog čoveka pretstavlja punu izvesnost« (199—200).

Pitanje stigmatizacije prikazuje se kao da je taj problem psihološki već razjašnjen: »U novije vreme se češće dešavalo da su u religioznom uzbuđenju poneki bili uvereni da se u njima Hristos na novo ovaplotio (utelovio), tako da su se na njihovom telu javljali čak i stigmati, tj. belege Hristovih rana. To se psihološki objašnjava sposobnošću uživljavanja i tvrdi se da su tako «stigmatizovane» u novije doba naročito žene histeričkog karaktera. Mnogi od takvih «stigmatizovanih» zadavali su sami sebi rane, ne svesno već u religioznom zanosu za vreme ekstaze. Kao ekstremni slučaj takvih stanja religioznog zanosa smatraju neki ekstazu koja je, vele, psihološka podloga mistike« (118). Pored svih nastojanja da se psihogeno tumači stigmatizacija mora se danas reći da je naše psihološko znanje u toj stvari tek u prvim počecima. Uostalom, poslije i sam pisac pokazuje stanovitu nesigurnost u tom pitanju, kad kaže: »O ponekim pojavama, kao o stigmatizaciji, o kojoj smo govorili ranije (u psihologiji otkrivenja), mogli bismo isto tako ili još pre govoriti ovde, u vezi s nenormalnim pojavama religioznosti. Sposobnost uživljavanja u Hristove patnje na krstu svakako može biti neobično velika u mističkoj ekstazi kod stigmatizovanih. Zato se te pojave, kao što smo videli, objašnjavaju više ili manje nenormalnim, nesvesnim duševnim životom, nesvesnim pokretima (stvaranjem rana na svom telu) ili autosugestijom. Oni koji (kao Janet) tvrde da su uspevali isključiti svaku mogućnost dotičnih nesvesnih pokreta (odn. direktnog samoranjavanja), a ipak nalazili pojavu rana, objašnjavaju to sugestijom. I to je jedan pokušaj prirodnog objašnjenja, ali moć koja se tu pridaje sugestiji (autosugestiji), zaista je neverovatna, čudesna, da ne kažemo natprirodna. A, najzad, i to je u stvari uticaj duha na telo koji pokazuje moć duhovnoga« (166). U vezi s ovim napominjem da sam prošle godine u članku »O psihologiji stigmatizacije« (Bogoslovska Smotra XXVI, 1938, 233—254) iznio uvjete, pod kojima bi se moglo govoriti o naravnom postanku stigmatizacije.

Ovom bih zgodom želio upozoriti još na neke stvari, koje će zanimati skolastički orijentiranog filozofa i katoličkog bogoslova.

Ne stoji što Lorenc imputira skolastičkoj filozofiji, kad tvrdi: »U srednjem veku filozofija je bila u službi teologije, kao da je religija mogla zameniti nauku i filozofiju. To je, naravno, bilo nemogućno i zato se je u skolastici došlo, najzad, do besmislenog učenja o dvostrukoj istini. Po tom učenju filozofsko i teološko saznanje se tako razlikuje da nešto (na pr. učenje o trojičnosti Božjoj) može biti istinito za teologiju i u isto vreme neistinito za filozofiju« (222). Klasično je naučavanje skolastičke filozofije baš naprotiv, da između razuma i objave, između filozofije i teologije, ne može biti pravog protivurječja. Što je teološki istinito ne može biti filozofski neisti-

nito. Ali je, naravski moguće da filozofija o nekim stvarima ne bi uopće ni govorila, kad ne bi bilo objave. O Presvetom Trojstvu — da ostanemo kod gornjeg primjera — pravog filozofskog znanja nema, jer je to misterij u strogom smislu riječi, t. j. istina do koje nikad ne bismo došli samim razumskim zaključivanjem. Ali iz toga zato ni najmanje ne slijedi da je Presveto Trojstvo filozofski neistinito.

Osim toga nije baš sretno, pozivajući se na Müller-Freienfelsa, tvrditi ovo: »Reč može da ima mađičku, čudotvornu moć. Tako božanska mađička reč odvaja noć ili mrak (koji važi kao simbol za ono što još nije stvoreno, tj. za ništa) od svetlosti« (140).

Sa čisto formalnog stanovišta valja primijetiti da je za čitaoca neugodna poteškoća što se u prikazivanju različnih pitanja nagomilavaju izvodi o tom što »vele«, »misle«, »kažu«, »tvrde« pisci najoprečnijih nazora, a da pri tom ne biva uvijek jasno što o njima drži sam pisac. Mnoga se važna pitanja vraćaju po nekoliko puta, pa se tamo gdje bi trebalo opširnije o njima raspravljati kaže »vidjeli smo« i sl. Tako se, na pr., »psihološke teorije o postanku i suštini religije« (178—183) stvarno obrađuju vrlo sumarno. Čini se da ni poglavlje »religija i psihoanaliza« (162—167) ne upoznaje čitaoca s pravim stavom psihoanalize prema religiji.

Kad se pisac približuje bogoslovskim problemima odnosno psihološkom aspektu bogoslovskih pitanja, pokazuje stanovitu nesigurnost, tako da se njegovi izvodi naprosto pretvore u referat, gdje je skoro svaka rečenica citirana, ali nažalost opet od pisaca najrazličnijeg i najoprečnijeg smjera. U pogledu citiranja čovjek bi želio da se citati ne odnose na stvari koje se naprosto pretpostavljaju kao elementarne u stanovitim strukama. Tako, na pr., nije potrebno pozivati se na Gutberleta u tom da se »pod misterijom u strogo teološkom smislu razume ... jedna istina čije se postojanje ne može saznati ni uopšte shvatiti samim razumom« (92); to je osnovni teološki pojam. To su neke primjedbe, u pogledu kojih čovjek može biti i drugog mišljenja. Samo držim da citiranju nema granica, ako se i u elementarnim stvarima pozivamo na autoritete.

Trebalo je malo opširnije vidjeti što pravoslavni bogoslovi na svojim službenim predavanjima s psihološkog i filozofskog stanovišta čuju o problemu religije, naročito o pitanjima duše i Boga. Mislim da je iz ovog prikaza jasno da između nauke što je oni slušaju i našeg stanovišta ima velike razlike. Nije do nas da teološki kvalificiramo tu nauku, ali nas ona ipak potsjeća na nauku modernog protestantizma i osuđenog modernizma. — Ukoliko naši pravoslavni kolege žele doznati što naši bogoslovi slušaju iz psihologije religije, upućujem ih na moju knjigu »Uvod u psihologiju religije, I svezak: Historijski raz-

vitak i metode« (Zagreb 1939), koja u kritičkim primjedbama ukratko procjenjuje različna stanovišta te fiksira naš načelni stav prema pojedinim glavnim pitanjima.

Dr. Vilim Keilbach

DODAJ: Na str. 477 iza 1. retka ozgo treba stajati: Roma, 1938, 8, str. 500, cij. Lit. 51.—.

Primo Vannutelli, Sinossi degli Evangeli. Con Introduzione e Note,

Vrlo opsežna knjiga, koja po riječima auktorovim ima biti tumačenje njegovu djelu: Evangelia synoptice secundum graecum textum disposita. Pisac se posljednjih godina bavi uopće teškim sinoptičkim pitanjem. Već tri godine sâm izdaje i piše u vlastitoj reviji Synoptica (s prilogom o apokrifnim Pilatovim djelima). U posljednjih je pet godina objavio više knjiga i članaka o sinoptičkom pitanju i svoj stav branio u polemikama s uglednim revijama Revue Biblique i Revue Apologétique. Vannutelli drži, da sinoptici Matej, Marko i Luka izlaze uglavnom iz zajedničkoga aramejskoga vrela, a to je prvotno Matejevo kanonsko evanđelje (Le mie conclusioni, str. 7—14; De Evangeliorum origine, Romae 1923; Rivista degli studi Orientali X (1923—1925), str. 249—264; Scuola Cattolica, VI (1925/2), str. 28—29; Les Évangiles Synoptiques u Revue Biblique 34 (1925), str. 32—53; 341—346; 505—523; 35 (1926), str. 27—39; Scuola Cattolica IX (1927), str. 189—197). To je evanđelje bilo prevedeno više puta na grčki i različitim su se prevodima služili Marko i Luka: »Marcum et Lucam (in partibus sibi vel cum graeco Matthaeo communibus) eumdem hebraeum Evangelium vertisse docebam; nec tamen negabam quaedam eos inde omisisse, quaedam aliunde nota, ut puta, ex Petri praedicatione, ex Pauli doctrina addidisse« (Rivista degli studi Orientali X (1923—1925), str. 242). Ali ako su ovi grčki prijevodi Matejeva evanđelja bili međusobno neovisni, barem ne tumači dosta literarne ovisnosti između Marka i Luke, pa tako i prema Matejevom današnjem evanđelju. Ovim Vannutelli nije ništa novoga kazao, što inače ne poznamo. Lessing osim što je više od Vannutellija zanijekao autenciji kanonskoga Matejeva evanđelja, pretpostavlja, da su naša prva tri sinoptička evanđelja neovisni i slobodni prijevodi prvotnoga Matejeva aramejskoga evanđelja.

Lijepo tumači Markova evanđelja stil i posebnosti. Upotrebljava figuru s izleta, gdje su svi očevici, a opisuju zajednički doživljaj drugim redom, riječima (Revue Apologétique 1935, str. 65.), a Marko slijedi propovijedanje Petrovo (La testimonianza di Papia), kao »pedisequus et breviator Matthaei«. U Scuola Cattolica 1935, str. 361—372 pod naslovom »L'originalità dell'Evangelo di Marco« tumači protiv Lagrange-a, Prat-a, Huby-a i drugih, da se ove originalnosti ne nalazi kod Luke s razloga, što je svaki evanđelista upotrebljavao neovisno zajedničko vrelo, da je Marko popunio sa stvarima, koje je drugdje saznao, ili ako iznosi iste stvari saznao ih je ne po tom zajedničkom vrelu, nego drugdje, kao na primjer od Petra.

U poglavlju: Serie dei fatti e detti secondo i tre primi evangeli sjajno brani svoje mišljenje (str. 46—73). Vlastitosti pojedinih evanđelista tiska kurzivom, a zajedničke stvari dvjema ili svim trima sinopticima običnim tiskom. Najmanje vlastitih stvari ima Marko 7, 31—37; 8, 22—26; 14, 51—52. Ali su neki zajednički opisi opširniji nego kod Mateja i Luke, tako Mk. 2, 1—12; 6, 14—29; 9, 14—29. Kasnijim tumačenjem opravdava svoj stav, što mijenja na mnogo mjesta red, koji većinom zastupaju suvremeni auktori. Vannutelli ima svoj red i razloge. Da dokaže opravdanost svoga stajališta donosi u tabli si-

nopse iz knjiga Kraljeva i Dnevnika i dodatak o knjigama Ezdre, Makabejaca, Danijela, Estere i Tobije.

Sama sinopsa (prema naslovu) je glavni dio ove knjige. Iznosi talijanski čitav tekst, koji je sam auktor vjerno preveo s grčkoga, što mnogo olakoćuje poređivanje, te se brzo uoče sličnosti i razlike. Sv. Augustin je u svome djelu »De consensu Evangelistarum« tumačio tekst sinopse, dok Vannutelli u svojim brojnim i opsežnim bilješkama tumači sinopsu kao takvu, a ne samih evanđelja osim da se po tekstu samom postavljaju kritičke opaske, koje mogu opravdavati ili oprovrgavati njegovo mišljenje.

Red sinopse je uobičajeni harmonijski slijed. Jer postoji uobičajeni slijed harmonijski, ali ne ujedno uvijek uobičajeni red. Tako genealogija Lukina postavljena je iza one iz evanđelja Matejeva, a ne obratno, kako to nalazimo kod većine. Perk postavlja genealogije prije rođenja Isusova, a Vannutelli prije navještenja Ivanova. Jer dijeli prologe s genealogijama od Djetinjstva Isusova.

Djelovanje Krstiteljevo je lijepo prikazao i povezao je harmonijski sva četiri evanđelja. Ivan 1, 15—37; 3, 22—36 čini jednu cjelinu s početkom Markova evanđelja i 3 glavom Matejeva i Lukina evanđelja.

Dr. Nikola Žuvić.

Dr. J. Turk, Pota in cilji sholastike. VII. svezak kolekcije »Naša pot«. Groblje-Domažale, 1939. mali 8° str. 222. Cijena u knjižarama Din 40.—.

Pod gornjim naslovom, koji jasno kaže, što ima knjiga sadržavati, veleuč. pisac dijeli svoje djelo u dva dijela. Prvi dio bavi se starom skolastikom i tu dolaze u obzir I. Dva poglavita problema: problem odnošaja vjere prema znanosti, odnošaja teologije prema filozofiji; zatim problem o univerzalijama. II. Augustinizam. Pod tim naslovom raspravlja auktor 1) o platonizmu, novoplatonizmu i augustinizmu u staroj i patrističkoj filozofiji, 2) o istom predmetu u skolastičkoj filozofiji. III. O aristotelizmu. Pod tim naslovom dolazi govor: 1) o aristotelizmu u staroj filizofiji, a zatim 2) o istom u skolastičkoj filozofiji. Pod tim drugim brojem imamo 6 §§, u kojima se iznosi povijest i nauka: Latinskog averoizma; starog pravca tomizma i skotizma; moderne struje, t. j. okamizma; borbe među starim i novim pravcem; pogubnog završetka moderne struje; obnove i nazadovanja starog pravca. — Drugi dio bavi se novoskolastikom i taj dio sadržaje 2 §§, naime jedan o vanjskom razvitku novoskolastike, a drugi o unutarnjem odnosu novoskolastike prema staroj skolastici. — Konačno su pridodani: Pregled izvora i literature, osobno kazalo, ispravci i općenito kazalo sadržaja.

Naveli smo pregled cijeloga djela, jer ono zaslužuje svaku pažnju. Veleuč. auktor znao je pod navedenim naslovima skupiti toliki materijal, da bi morala nastati debela knjiga, da nije, da tako reknemo, odvagnuo svaku riječ. On nam dakle taj materijal prikazuje tako sažeto, da imamo takav pregled razvitka cijele skolastike, njezinih problema i rješavanja tih problema, kao i uloga pojedinih znamenitih ličnosti i pojedinih škola, da to čovjeka ugodno iznenađuje. U knjizi su

sabrani toliki historijski podaci i to na temelju najnovijih istraživanja, da možemo bez pretjerivanja reći, da to djelo može poslužiti kao izvrstan priručnik za historiju sredovječne filozofije.

Veleuč. auktor je uvjereni tomist, koji nastoji, da ostane posve objektivan prema drugim skolasticima i njihovim zaslugama, a to mu daje oznaku ozbiljnog i naučnog pisca. Možda su neke tvrdnje ipak malo pretjerane ili barem odveć generalizirane (kao n. pr. na str. 205).

No pustivši na stranu ovo posljednje, sve u svemu, rado potpisujemo, što je punim pravom napisao veleuč. auktor u svom predgovoru: »Knjiga će biti — tako se barem nadam — radi novog i jasnog pregleda skolastike, ugodno štivo onomu, koji je već u skolastici kod kuće«. Taj pregled, a i lakoću traženja podaje knjizi i kratki sadržaj pojedinih odlomaka, koji je naznačen na obodima stranica. U obilnoj stranoj literaturi nije auktor šutke prošao ni naših novoskolastičkih filozofa: Dra S. Zimmermanna, Grima i Šanca, pa nam je draga ova bratska pažnja.

P. Dr. Teofil Harapin.

M. Blažić: Evolucija i postanak čovjeka. S 15 snimaka i 2 tablice. 271 str. Zagreb, izdanje naklade »Logos«, 1939. Stoji broš. 60 din, uvez. 70 din.

Uzimajući u ruke ovu knjigu, čovjek se i nehotice pita: nije li ona zakasnila za jedno tridesetak godina? I je i nije! Zakasnila je, kad se vidi da pisac u načelnom pogledu zapravo još uvijek insistira na onim rezultatima kojima je, na pr., isusovac Wasmann branio svoje umjereno »evolucionističko« stanovište. Nije zakasnila, kad vidimo da je to stanovište usprkos svim novijim nastojanjima »darviniziranja« i »majmuniziranja« uglavnom ostalo netaknuto, štoviše, da i sami paleontološki nalazi zadnjih decenija sve više potvrđuju neosnovanost preuranjenih materijalističkih teza o postanku čovjeka, tako da o njima treba da budemo ispravno obaviješteni.

Knjiga je pisana na naučnoj osnovi, ali s tendencijom da zahvati širu čitalačku publiku. Toj okolnosti treba pripisati činjenicu da se neki tekstovi poznatijih imena (Linné, Klaatsch, Hertwig, Wiesner, Vogt i dr.) citiraju tek iz drugog vrela i da je ton katkad oštar, polemičan i malo ironičan. Knjiga ima bez sumnje da ispuni veliku zadaću, možda najviše među današnjom srednjoškolskom omladinom.

U pet opsežnih dijelova pisac referira o svim važnijim činiocima koji dolaze u obzir za ispravno i svestrano prosuđivanje ovog tako važnog pitanja. Čini se da mu je najviše stalo do toga da pokaže logičke pogreške, kojima materijalistički evolucionisti iz različitih paleontoloških podataka kao i iz čisto tjelesnih obilježja krivo izvode svoju teoriju. Zgodno i uvjerljivo iznose se mnogi već i inače poznati opravdani prigovori protiv evolucionizma. Navodi se priličan dio stručne literature, iako ne uvijek po najnovijim izdanjima i po originalnom tekstu, a ne izostaju ni odgovori na novije pokušaje utemeljivanja me-

haničkih teorija evolucije. Nažalost ima razmjerno mnogo štamparskih pogrešaka, a na nekim mjestima ne bi škodila malo uvjerljivija stilizacija. Kad pisac, na pr., tvrdi da »nije uspjelo nikada da se majmuna nauči pometati kuću ili ulicu, jer majmun ne može shvatiti odnos sredstva i svrhe, pa tako ni svrhu metenja«, onda treba računati s tim da to ne uvjerava današnje posjetioce kinematografa, koji na filmu gledaju kako dobro dresirani majmuni u brijačnici priličnom vještinom nasapune svoje goste.

Kao cjelina knjiga zaslužuje našu pažnju. Uvjeren sam da će naročito vjeroučitelji biti zahvalni što su dobili korisno pomagalo na hrvatskom jeziku.

Dr. Vilim Keilbach.

Rimski brevijar, 4 sv. u 18° (cm 10×16) najnovije izdanje izdavačke knjižare Marietti u Torino (Italija), koje sam u prošlom broju B. Sm. radi lijepe i ukusne izradbe pohvalio, a radi razmjerno niske cijene preporučio, preporučujem ovim ponovno; tek radi ondje netočno navedene cijene za vezani primjerak donosim ovdje sve vrsti cijena: 1) neuvezani primjerak Lit. 140.—; 2) uvezan u crnu kožu Lit. 215.—; 3) uvezan u crnu finiju kožu Lit. 270.—; 4) uvezan u maroquin kožu Lit. 310.—; 5) kožni obvoj (theca) Lit. 35.—.

Talijanska lira stoji danas kod nas 2.20 din. **A. Ž.**

UREDNIŠTVO JE PRIMILO:

A Coronata Conte Matthaeus: Institutiones iuris canonici ad usum utriusque Cleri et Scholarum.
Vol. I. Normae generales. De Clericis. De Religiosis. De Laicis. 8° pag. 979. Torino 1939. Casa Editrice Marietti.
Vol. II. De Rebus. 8° pag. IV—520. Torino 1939. Casa Editrice Marietti.

Acta Pontificiae Academiae Rom. S. Thomae Aqu. et Religionis Catholicae. Nova Series, vol. V. God. 1938. Torino 1939. pag. 210. Casa Editrice Marietti.

Martyrologium Romanum. Editio III. Torino 1939. pag. 678. Domus Editorialis Marietti.

Misijski kalendar sv. Petra Klavera za 1930. g. Zagreb. Cijena 5 dinara.

Oppenheim dr. Philippus: Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam.
Vol. II. Tractatus de iure liturgico. Pars. I. 8° Torino 1939. pag. XII—233.
Vol. III. Tractatus de iure liturgico. Pars. II. 8° Torino 1939. pag. 170. Casa Editrice Marietti.

Ter Haar Franciscus: De Occasionariis et recidivis. Editio II. 8° pag. XV—455. Torino 1939. Casa Editrice Marietti.

Uredio: Dr. Đuro Gračanin.